

## ŚWIADOMOŚĆ A CIELESNOŚĆ

### I. ZNACZENIE ZAGADNIENIA

Jedną z podstawowych danych dotyczących samopoznania jest zawierający wewnętrzną sprzeczność fakt, iż świadomość i ciało występują jednocześnie jako jedność i różność, a nawet opozycja. Antropologie filozoficzne i religijne podkreślają i wysuwają na pierwszy plan jeden lub drugi punkt widzenia. To z kolei doprowadziło do pojawiania się w religiach dwóch różnych form pojmowania życia pozaziemskiego: ta, która przyznaje prymat jedności, rozumie je jako zmartwychwstanie całego człowieka; ta, która akcentuje dwoistość, pojmuje je jako nieśmiertelność odłączonej duszy. Każde z tych stanowisk posiada również pewną konotację aksjologiczną. Dla zwolenników pierwszej teorii ciało należy do istoty człowieka, na tych samych prawach co świadomość i jest oceniane pozytywnie; natomiast dla dualistów człowiek jest przede wszystkim świadomością (która uprzedmiotowi się jako substancja w postaci „duszy”), podczas gdy ciało — to tylko przejściowa powłoka, która ją ogranicza i krępuje.

Elementarna analiza fenomenologiczna pozwala wyróżnić trzy rodzaje rzeczywistości, różniące się rangą: przedmioty zewnętrzne, części ciała i moja świadomość. Przedmioty zewnętrzne nie mogą ulec modyfikacji poprzez zwykły nakaz mojej świadomości (paranormalne zjawiska telekinezy, jeśli w ogóle istnieją, potwierdzają taką ocenę właśnie dzięki swej wyjątkowości). Natomiast niektóre elementy naszego ciała mogą być natychmiast zmodyfikowane przez jakiś wielce tajemniczy rozkaz wydany przez rozum: poruszam ręką, zamykam lub otwieram oczy, zmieniam położenie nóg. Świadomość wreszcie jawi się jako ostatni krąg, znajdujący się we mnie samym, w moim „ja”.

Rzecz jasna, ów trójczłonowy podział bardzo się komplikuje w przypadku głębszej i dokładniejszej analizy. Idąc w kierunku odwrotnym i zaczynając od świadomości, należy wyróżnić w niej kilka warstw (świadomą, podświadomą, nadświadomą), koncentrycznych kręgów (moja pamięć lub moje uczucia są mi posłuszne w mniejszym stopniu i mniej bezpośrednio niż moja uwaga), sektorów (inteligencja, uczuciowość, wolność, wspomnienia...). W drugiej z trzech grup wyróżnionych w poprzednim akapicie, dotyczącej ciała, należy również wskazać na pewne różnice: niektóre

części mojego ciała (po długiej praktyce w okresie dzieciństwa) są bezpośrednio posłuszne mojej woli, z wyjątkiem przypadków, kiedy są dotknięte kalectwem lub chorobą. Inne części reagują pośrednio (mogę przyspieszyć bicie mojego serca, wywołując wspomnienia lub tworząc obrazy powodujące intensywne wzruszenia). Istnieją wreszcie inne elementy ciała, które w żaden sposób nie słuchają mojej woli, np. bardzo liczne wewnętrzne procesy życiowe: trawienne, wewnątrzwydzielcze, zachodzące w krwioobiegu itp., i których nie mogę poznać nawet przez introspekcję (kształt mojego szkietetu, trzewi, procesy fizjologiczne). Dlaczego zaliczam te ostatnie do grupy: „moje ciało”? Wydaje się, iż tylko dlatego, że są bardzo ściśle związane (anatomicznie i funkcjonalnie) z tymi, które rzeczywiście zależą bezpośrednio od mojej woli. Wreszcie trzecia kategoria, przedmiotów zewnętrznych, pozostaje również w różnych relacjach z moim „ja”. Niektóre z nich mogą być dawnymi częściami mojego ciała, np. obcięte włosy. Inne — to przyrządy pozostające w bezpośrednim kontakcie z moim ciałem („narzędzia ręczne”, protezy, laska, ubrania). Jeszcze inne mają z nim kontakt mniej bezpośredni (np. środki transportu, które mnie przewożą). Są takie, które posiadają pewnego rodzaju cechy magiczne i z przedmiotów zewnętrznych stają się składnikami mojego ciała (pożywienie). W innych jestem obecny w szczególny sposób (w książkach, które napisałem, w obrazach, które namalowałem). Jedne są mi niezbędne lub miłe, inne bezużyteczne lub niebezpieczne...

Jeśli chodzi o fenomenologiczny opis relacji między świadomością i ciałem, musimy ograniczyć się zaledwie do szkicu. Powiedzmy sobie przede wszystkim, że wyobrażenie sobie świadomości nie-cielesnej jest niemożliwe; myślenie jest ściśle związane z mową artykułowaną przez odpowiednie narządy — choć się z nią nie identyfikuje; pojęcia wytwarzane są na bazie danych dostarczanych przez zmysły; zmiany fizyczne mają zazwyczaj korelat psychiczny i na odwrót. Ale równie nieuzasadniona jest identyfikacja ciała i świadomości: znaczna część mojego ciała może ulec amputacji, bądź zostać zastąpiona przez substytuty mechaniczne lub pochodzące z ciał obcych, bez większych zmian w mojej świadomości. Cierpienie fizyczne przeciwstawia się świadomości jako coś jej właściwego, a zarazem przeciwstawnego, coś wewnętrznego, lecz nie do przyjęcia, coś, co nie może być wyeliminowane przez zwykły rozkaz woli; zniewalające namiętności o komponentach głównie fizycznych ścierają się z innymi aspektami *psyché* (świadomością moralną, obawą przed groźnymi konsekwencjami); choroba, starość, agonia, śmierć — mają koźnienie somatyczne, których — jako całości — jakaś decyzja mojej

woli nie jest w stanie wykluczyć (np. decyzja o popełnieniu samobójstwa pozwoli uniknąć choroby i starości, być może także agonii, ale za cenę przyspieszenia zgonu). Dlatego klimat uczuciowy związku: świadomość-ciało, jest ambiwalentny, złożony i zmienny: jednocześnie kocham moje ciało, boję się go, a nawet nienawidzę. Narcyzm — by powtórzyć za Freudem — napotyka na przeszkodę w postaci przewidywania zagrożeń płynących z mojej cielesności. Jak już wspomniano, jednym z elementów wszelkich poglądów na świat, filozofii i religii, jest ich pozytywna lub negatywna ocena ciała, od jego wysławiania w hedonizmie materialistycznym do pogardy w dualistycznym purytanizmie.

## II. W STARYM TESTAMENCIE

W Starym Testamencie, człowiek — tak jak Grek z poematów homeryckich — zaledwie zdawał sobie sprawę z różnicy między świadomością i ciałem. Istota ludzka, widziana z zewnątrz, pojmowana była jako całość tzn. przede wszystkim jako ciało, ale różniące się od ciała zwierząt dlatego, że było naznaczone godnością posiadania świadomości, przesiąknięte subiektywizmem; — chociaż człowiek starożytny nie wyrażał tego tymi słowami, mówił za to, iż został stworzony na obraz Boga lub bogów. Dlatego różne aspekty bytu ludzkiego (jako uboga struktura, jego ulotna kondycja, jego cechy jako istoty żywej, zdolność do myślenia i pragnienia, jego związek z boskością) oraz różne elementy ludzkiej umysłowości (inteligencja, wola, uczuciowość, emocje i namiętności) były wyrażane słowami o nieprecyzyjnych granicach psycho-fizycznych lub odnoszącymi się do określonych części ciała. Podstawowe określenia antropologii starotestamentowej to: *nefeš*, *bāšār*, *lēb* i *ruah*<sup>1</sup>.

Słowo *nefeš* oznacza przede wszystkim życie, ale również: nienasycone gardło, żądze ludzkie, zespół uczuć i ich siedlisko, osobę, szyję, zmysł smaku, oddychanie i związane z nim narządy...

Określenie *bāšār* odnosi się do całego ciała ludzkiego, jego części nie należących do układu kostnego, człowieka jako istoty słabej i wątłej (a tym samym narażonej na grzech), męskiego narządu płciowego, krewnych...

Słowo *lēb* oznacza serce, siedlisko pragnień i innych uczuć, organ wszystkich procesów intelektualnych, źródło decyzji, to, co najgłębsze i najbardziej tajemnicze w człowieku, w naturze i w Bogu...

<sup>1</sup> Por. H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975.

Natomiast hebrajskie *ruah* uległo prawdopodobnie ewolucji semantycznej, której różne fazy znajdują odzwierciedlenie w języku biblijnym. Pierwotnie oznaczało ono wiatr (stąd wziął się oddech, który odróżnia istotę żywą od zwłok); następnie samą zasadę życia, a tym samym tchnienie boskie, powiew, który daje życie, jak wiatr, który przynosi chmury ożywiające pustynię deszczem; ducha i jego fizyczne przejawy, siłę woli; niewidzialne istoty nadprzyrodzone...

Myślenie Hebrajczyków o związku: świadomość-ciało jest wyrażone najlepiej w przedstawionym w Starym Testamencie stanowisku odnośnie do ostatecznego przeznaczenia człowieka. Możliwe, iż Izraelici przed-jahwistyczni podzielali magiczną wiarę, tak często spotykaną u pierwotnych ludów, w to, iż zmarli nie opuszczają całkowicie ziemi, lecz pozostają na niej jako siły łaskawe, bądź wrogie, którym należy oddawać cześć prześlągalną. Pozostałości tego kultu przetrwają w uroczystościach pogrzebowych, późniejszego Izraela. Ale Jahwizm radykalnie zrywa z tymi wierzeniami: podobnie jak starożytni Grecy, autorzy biblijni spychają zmarłych do świata podziemnego, swego rodzaju wielkiego zbiorowego grobu, „szeolu” zlokalizowanego w najniższej warstwie kosmosu, poniżej wód podziemnych, gdzie owi zmarli pogrążeni byli w odrętwieniu, bezsilni i zapomniani nie tylko przez ludzi, ale również przez samego Boga. O zmartwychwstaniu zmarłych zaczęto mówić dopiero w późniejszych pismach, a wyraźnie — od połowy II wieku przed Chrystusem.

Natomiast idea nieśmiertelności duszy obca jest myśleniu Izraelitów. Dopiero w Księdze Mądrości, napisanej około 50 lat przed Chrystusem przez pewnego Żyda z Aleksandrii, pozostającego pod silnym wpływem kultury greckiej, pojmuje się ostatecznie przeznaczenie człowieka jako nieśmiertelność duszy u boku Boga. Nie wspomina się za to o zmartwychwstaniu.

Co uniemożliwiło Izraelowi aż do tak późnej epoki przejście wiary w życie pozaziemskie, wyznawane już o wiele wcześniej przez inne ludy? Przede wszystkim sama idea Boga. Wydaje się, że zmartwychwstanie w swej najstarszej postaci pojawia się w historii religii w odniesieniu do bóstwa, jako wiosenne zmartwychwstanie boga, który uosabia płodność przyrody, a który w okresie zimy pozostaje martwy. Dopiero później udział w owym powrocie do życia obejmie także wierzących w Boga. Ale Jahwe nie jest siłą przyrody, lecz osobnym bytem absolutnym, który posiada pełnię życia jako zasadniczy i wieczny atrybut, który w czasie stworzenia przekazuje ją istotom żywym. Nie należy więc przypisywać Mu następujących po sobie okresów śmierci i zmartwychwstania. Dlatego właśnie, iż posiadanie życia (pojęcie,

które dla Izraelity zawiera wszystkie pozytywy egzystencji) jest atrybutem najlepiej definiującym Boga, mądrość hebrajska obawiała się przez wieki, że przyjęcie, iż zmarli zmartwychwstają, oznaczałoby ich deifikację. Toteż Stary Testament odrzuca wszelki kult zmarłych (w ścisłym tego słowa znaczeniu), praktykowany przez tyle innych starożytnych ludów, oraz wszelką nekromancję zdolną do przywrócenia — choćby przelotnie — zmarłych sprawom żywych. Dlatego Hebrajczycy będą mogli uwierzyć w zmartwychwstanie dopiero wtedy, gdy mędrcy Izraela osiągną taki stopień rozwoju teologii, że uznają, iż Bóg może przekazywać zmarłym udział w swoim życiu wiecznym, nie zamieniając nas przy tym w bogów.

Spośród czynników, które skierowały Izrael na drogę wiary w zmartwychwstanie umarłych wymienić należy przede wszystkim dwa: z psychologicznego punktu widzenia — etyczny wymóg pozaziemskiej oceny moralnej zarówno sprawiedliwych, którzy cierpią, jak i łotrów, którzy tryumfują; doświadczenie zaprzecza bowiem zakorzenionej wierze w to, że dobrzy są na tym świecie szczęśliwsi niż źli; z punktu widzenia religijnego zaś — kierunek mistyczny, który dąży do nierozzerwalnej więzi wierzącego z Jahwe, więzi, jakiej nawet sama śmierć nie jest w stanie rozerwać.

### III. W NOWYM TESTAMENCIE

Nowotestamentowa koncepcja człowieka zasadniczo odpowiada koncepcji Starego Testamentu. W czterech Ewangeliach, tak jak uprzednio u proroków, człowiek traktowany jest już nie w swym „być”, a w swym „powinien być”, w perspektywie nawrócenia koniecznego do włączenia się do eschatologicznego królestwa Bożego, obecnego już w Jezusie i przez Jezusa, choć jeszcze nie urzeczywistnionego. Chodzi tu więc o antropologię etyczną, a nie o antropologię ontyczną.

Jedynie w pismach św. Pawła znajdujemy szkic koncepcji bytu ludzkiego. Używane przez niego określenia odpowiadają dość dokładnie tym ze Starego Testamentu: *nefeš* tłumaczone jest jako *psyché*; *bašar* — *sarx*; *lēb* — w zależności od odcieni — *kardia*, *nous* lub *syneidesis*; *ruah* — *pneuma*. Do tego słownictwa dodaje Paweł termin *soma*, który w swym szczególnym znaczeniu określa człowieka jako żywy organizm składający się z różnych członków.

Bultmann<sup>2</sup> — chociaż uznaje to dominujące znaczenie wyrazu *soma* — uważa, iż w trzech fragmentach Pawłowych listów

<sup>2</sup> *Theologie der N.T.*, Tübingen 1958, s. 201 n.

pojęcie owo zabarwione jest pewnym gnostycyzującym dualizmem. Pierwszy ze wspomnianych ustępów brzmi następująco:

„Wiemy bowiem, że kiedy zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie. Tak przeto teraz wzdychamy, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek, o ile tylko odziani, a nie nadzy będziemy. Dlatego właśnie udęczenia wzdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać nań nowe odzienie, aby to co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie” (2 Kor 5, 1-4).

Prawdą jest, że w tym zagmatwanym tekście występuje szereg dychotomii, których dokładny sens nie zawsze łatwo jest sprecyzować: przybytek doczesnego zamieszkania — przybytek niebieski; pierwsze odzienie — drugie odzienie; odziani — nadzy; śmierć — życie. Św. Paweł z pewnością nie przeciwstawia tu części człowieka lecz stany, w jakich może się on znaleźć. Sens tego fragmentu wydaje się być taki, iż chrześcijańska nadzieja nie ubiega się o zastąpienie tego ciała innym, lecz o przekształcenie ciała ziemskiego przez wypełnienie go życiem Bożym, zgodnie z tym, o czym św. Paweł jasno naucza w 1 Liście do Koryntian (5, 54).

Drugi tekst, o którym wspomina Bultmann, brzmi:

„Znam człowieka w Chrystusie, który przed laty czternastu — czy w ciele — nie wiem, czy poza ciałem — też nie wiem, Bóg to wie — został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że człowiek ten — czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem (też nie wiem), Bóg to wie — został uniesiony do rajów i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać” (2 Kor 12, 2-4).

Czy św. Paweł dopuszcza możliwość wyjścia człowieka poza swoje ciało — w co wierzyli szamani — dla przeżycia jakiegoś doświadczenia mistycznego? Czy zakłada, że świadomość i ciało dają się rozdzielić? Nie wydaje się, by język — przepojony niemożliwością do uniknięcia niejasnością, a z drugiej strony sprowadzony do stereotypu przez ludową wersję platonizującego mistycyzmu — którym próbuje się opisać głębokie przeżycie religijne, usprawiedliwiał taki wniosek. Wzmianka o możliwym „wyjściu z ciała” może oznaczać tu po prostu heterogeniczny charakter takiego przeżycia w stosunku do normalnych warunków codziennego życia.

I wreszcie trzeci tekst: bardzo znany i wielokrotnie komentowany rozdział siódmy 1 Listu do Koryntian, w którym małżeństwo wydaje się być niżej cenione niż celibat. Bultmann uważa, że odkrył w tym tak dyskusyjnym fragmencie „ascetyczny motyw

dualizmu”, ale przyznaje, że użyte tam pojęcie *soma* „pozostaje całkowicie w tle”. Chodziłoby więc o wpływ gnostycyzmu na etykę, a nie na antropologię Pawłową, choć bardziej przekonujące są interpretacje uznające, iż punkt widzenia św. Pawła został zdominowany nie przez gnostycyzm lecz przez przekonanie o bliskim końcu czasów i — tym samym — o celowości podporządkowania wszelkich zajęć świeckich przygotowaniu nadejścia królestwa Bożego.

Termin *sarx* odnosi się głównie do człowieka rozpatrywanego pod kątem jego kondycji stworzenia ziemskiego, ograniczonego i ulotnego. Kiedy ta cielesna kondycja rozważana jest w oderwaniu od wpływu Ducha Bożego, jawi się jako sytuacja sprzyjająca grzechowi (*kata sarka*) nie dlatego, że *sarx* jest złe, lecz dlatego, że bez interwencji Ducha (który daje *kata pneuma*) człowiek nie jest zdolny do pokonania ograniczeń właściwych jego skończonej istocie. Bultmann<sup>3</sup> przeprowadził subtelną analizę Pawłowej nauki o „popędach ciała” (*fronema tes sarkos*) przeciwstawnych „popędom Ducha” (*fronema tou pneumatos*). Te pierwsze rodzą głównie złe pragnienia (*epizymia*); z nich wynika obsesja (*merimna*) zapewnienia sobie ziemskiej przyszłości (por. 1 Kor 7, 32 n); osiagają one swą grzeszną kulminację w pyśle ufania sobie samemu, a nie Bogu, własnej dobroci, własnym dobrym uczynkom, własnej mądrości (*kaujema*, bardzo podobna do *hybris* Greków). Ale całkowite zaufanie do tego, co ziemskie, a nie do łaski Boskiej, powoduje katastrofalne skutki: strach (*fobos*) i niewolniczą zależność od żywiołów tego świata (por. Ga 4, 1-9).

Jeśli chodzi o nowotestamentową koncepcję pośmiertnego życia człowieka, jest rzeczą pewną, iż formułuje się ją z różnych punktów widzenia, nie zawsze łatwych do pogodzenia (w niektórych ustępach podkreśla się eschatologiczny charakter życia, jakie przynosi nam Jezus; w innych — jego kondycję rzeczywistości już obecnej; niektóre fragmenty sytuują życie wieczne w sferze niebieskiej, inne — na odrodzonej ziemi; jedne przedstawiają przejście do wieczności tak jakby miało ono miejsce bezpośrednio po śmierci, inne — odsuwają je do końca czasów; jedne akcentują zbiorowy charakter zmartwychwstania, inne — jego wymiar indywidualny). W każdym bądź razie nie podlega dyskusji, iż Nowy Testament nie bez powodu nie mówi o nieśmiertelności duszy lecz o zmartwychwstaniu człowieka jako świadomości i ciała. Paweł naucza jednak, że forma zmartwychwstania zakłada głębokie przekształcenie ziemskiego sposobu bycia, ja-

<sup>3</sup> Dz. cyt., s. 239 n.

kiego dokona w nas pełna obecność Ducha Bożego. Pisząc do Koryntian, którym ich dualistyczne środowisko kulturowe — typowe dla późnego hellenizmu — kazało odrzucić doktrynę zmartwychwstania umarłych (Celsus, jeden z pierwszych filozofów pogańskich wrogo nastawionych do chrześcijaństwa, określił ją jako „nadzieję dla robaków”), Paweł próbuje uczynić czytelną ową doktrynę poprzez szereg porównań wziętych z przyrody, podkreślających tożsamość i jednocześnie głębokie różnice między różnorodnymi formami bytu: między posianym ziarnem i rośliną, która z niego wyrasta; między różnymi roślinami, które rodzą się z różnych nasion; między ciałem ludzi, zwierząt, ptaków i ryb; między ciałami niebieskimi i ziemskimi; między różnymi blaskami słońca, księżyca i gwiazd. Ale najważniejsze rozróżnienie w ramach tożsamości ludzkiej to takie, które dokonuje się między pierwszym człowiekiem — Adamem i ostatnim — Chrystusem. Paweł kończy swą katechezę:

„Podobnie rzecz ma się ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne — powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalne — powstaje chwalebne; sieje się słabe — powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstaje też ciało duchowe. Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym. Nie było jednak wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi — ziemski, drugi Człowiek — z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, tak też nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego” (1 Kor 15, 42-49).

#### IV. W PISMACH OJCÓW

Myśliciele chrześcijańscy pierwszych wieków musieli dokonać olbrzymiej pracy polegającej na przełożeniu ewangelicznego posłania przedstawionego w językowych i kulturowych kategoriach świata palestyńskiego na głęboko odmienne — jeśli nie przeciwstawne — kategorie językowe i kulturowe świata grecko-łacińskiego. Kwestie antropologiczne zrodziły problem szczególnej natury, albowiem — jak już wielokrotnie o tym mówiono — świat hellenistyczny przesiąknięty był dualistycznymi koncepcjami ludowego platonizmu i — w formie bardziej radykalnej — szerokiego i wielopostaciowego ruchu gnostycznego. Poglądy antropologiczne wspólne dla owych dualistycznych koncepcji są dobrze znane: zasadnicza opozycja między duszą — elementem pozytywnym i prawdziwą istotą człowieka — a ciałem — elementem



negatywnym, przejściowym więzieniem duszy; traktowanie duszy jako cząstki boskości, chwilowo oddzielonej od swego źródła i zapominającej o nim; koncepcja zbawienia jako powrotu duszy do stanu tożsamości z Bogiem poprzez uwolnienie z ciała, częściowo osiągnięte w tym życiu dzięki poświęceniu się sprawom ducha i możliwie maksymalnemu odrzuceniu tego, co cielesne, urzeczywistnione z chwilą tak przygotowanej śmierci (dusza, która nie żyła w takiej ascezie, będzie odradzać się w innym cielesnym, aż do momentu, gdy zostanie oczyszczona). W obliczu tej dualistycznej antropologii Ojcowie musieli przełożyć na język kultury grecko-łacińskiej biblijną koncepcję człowieka: jego jedność psychofizyczną; nie-boską kondycję ludzkiego ducha; pozytywny charakter ciała, materii w ogóle oraz zjawisk z nią związanych (odżywianie, kontakty międzyludzkie, praca fizyczna, seks); życie człowieka po śmierci nie w postaci duszy uwolnionej z ciała, lecz jako zmartwychwstałego w swej świadomości, cielesności. Ale olbrzymi wysiłek związany z tym przełożeniem nie dokonał się bezkarnie: teologia Ojców, a za ich sprawą także nauka Kościoła, została — częściowo — nieświadomie ukształtowana przez struktury myśli greckiej. W dziedzinie antropologii, najbardziej brzemiennej w skutkach zapożyczeniem była — jak to później zobaczymy — stopniowa akceptacja niektórych aspektów hellenistycznej koncepcji „duszy”.

Jednakże wielu Ojców pierwszych wieków posiadało pełną świadomość głębokich rozbieżności występujących między biblijną i hellenistyczną koncepcją człowieka. Punktem, w którym ze szczególną wyrazistością przejawia się owa świadomość opozycji, jest postawa wobec nieśmiertelności duszy. W przeciwieństwie do głęboko zakorzonego w hellenizmie — począwszy od epoki klasycznej — przekonania, że dusza jest z natury nieśmiertelna, Ojcowie twierdzą, iż jest przeciwnie: dusza, tak jak i ciało, jest oczywiście śmiertelna, a nieśmiertelność przychodzi (wraz z nieśmiertelnością ciała w zmartwychwstaniu) tylko dzięki łasce Boga, udzielonej wszystkim ludziom. Najdobitniej wyraził tę ideę Tarcjan, w drugiej połowie II wieku:

„Grecy: dusza sama z siebie nie jest nieśmiertelna, lecz śmiertelna. Ale może nie umrzeć. Umiera i rozplywa się wraz z ciałem jeśli nie zna prawdy, ale ma zmartwychwstać później, przy końcu świata, by wraz ze swym ciałem zostać ukarana śmiercią w nieśmiertelności. Za to nie umiera, choć rozplywa się na jakiś czas, kiedy posiadała znajomość Boga. Sama z siebie jest niczym innym jak mrokiem, nie ma w niej nic świetlistego. A więc nie dusza zbawia Ducha, lecz Duch zbawia duszę... Dlatego dusza pozostawiona sama sobie zanurza się w materii i umiera wraz

z ciałem. Ale jeśli wspomagana jest przez Ducha Bożego, nie jest już pozbawiona pomocy: wznosi się do regionów, do których prowadzi ją Duch, bowiem jej siedziba jest wysoko, choć jej źródło jest na dole..."<sup>4</sup>

Koncepcja Tacjana jest więc przejrzysta (i nie pozbawiona już elementów hellenistycznych): dusza nie jest nieśmiertelna z natury, lecz dzięki działaniu na nią Ducha Bożego; w chwili śmierci rozkłada się, by zmartwychwstać razem z ciałem przy końcu czasów. Taka sama wydaje się być opinia Justyna, Ireneusza, Teofila z Antiochii i, być może, Tertuliana.

Z drugiej strony, dualistyczne tezy dominujące w Aleksandrii, stolicy ówczesnej kultury hellenistycznej, wywierają silny wpływ na pochodzącego z miasta Orygenes, największego z chrześcijańskich myślicieli do czasów św. Augustyna. Nie można określić dokładnego zasięgu jego myśli antropologicznej, bowiem część jego prac zaginęła, a najważniejsza z tych, które dotyczą interesującego nas tematu, *O zasadach*, dotarła do nas w mało wiarygodnym przekładzie łacińskim Rufina. Niewątpliwie jednak doktryny mistrza zostały zradykalizowane w wiekach późniejszych przez jego adeptów. Jest w każdym razie rzeczą pewną, że wpływ hellenistyczny na antropologię i kosmologię Orygenes był bardzo silny; być może jądrem, wokół którego powstawała jego myśl, było przyjęcie cyklicznej koncepcji czasu, właściwej filozofii greckiej, przeciwstawnej koncepcji liniowego i nieodwracalnego czasu biblijnego. Na początku cyklu istnieje Bóg — jeden, duchowy, nieskończenie doskonały, w stosunku do którego późniejsza mnogość istot stworzonych zakłada upadek. Źródłem tego upadku jest przedziemski grzech popełniony przez istoty duchowe — związane z bóstwem — które, zmęczone kontemplowaniem Boga, oddaliły się od Niego w większym lub mniejszym stopniu, dając w ten sposób początek aniołom, ciałom niebieskim, ludziom (których dusza została uwięziona przez materię, będącą również stworzeniem Bożym) oraz mocom demonicznym. Wszechświaty następują jedne po drugich w nieskończonej sekwencji. Zbawienie przychodzi do nas przez Jezusa, który nawet jako Syn Boży posiada niższą rangę niż Ojciec (insynuuje się tym samym, że Jego pochodzenie oznacza w pewnym sensie degradację). Dzięki Jezusowi można podnieść się z upadku, przebywając — poprzez ascezę i kontemplację — drogę w odwrotnym kierunku, ku jedności z Bogiem w końcowej apokatastazie, ze zniesieniem materii oraz — być może — pozbawieniem indywidualności i stopieniem wszystkich stworzeń w Bogu.

<sup>4</sup> *Mowa do Greków* 13.

Żyjący w wiekach późniejszych Ojcowie odrzucają takie „aleksandryzmy” Orygenesy, potępione ostatecznie przez cesarza Justyniana i Sobór Konstantynopolitański II, który zalicza (nie-sprawiedliwie) Orygenesy do heretyków. A jednak — jak już wspomniano — ci sami Ojcowie nie zauważają, że opracowują swe własne antropologie według schematów, które w znacznej mierze nie pochodzą z Biblii lecz z kultury greckiej: przeciwstawiają niematerialną duszę materialnemu ciału i wnioskuje o nieśmiertelności na podstawie niematerialności, czyniąc tym samym tę pierwszą pewną właściwością naturalną, a nie bezinteresownym darem Boga.

Św. Augustyn często obstaje przy owej niematerialności duszy, zwłaszcza w *De Genesi ad litteram*. W niektórych fragmentach tej pracy wnioskuje również o nieśmiertelności na podstawie niematerialności, choć z zastrzeżeniem, że prawdziwa nieśmiertelność jest przynależna tylko Bogu (7, 28, 43). Z drugiej strony, Augustyn akceptuje w swej teologii platoński dogmat o istotnej wyższości tego, co duchowe, nad tym, co cielesne: „Natura bowiem duszy jest doskonalsza niż natura ciała, bardzo je przewyższa. Jest to byt duchowy, coś niecielesnego, bliska jest istocie Boga” (*Objaśnienia Psalmów* 145, 4).

Równoległość płaszczyzn, na jakich Augustyn umieszcza duszę i ciało, podkreślona została przez pogląd (którego nie traktuje on jako nie podlegający wątpliwości) zapożyczony od Tertuliana, iż tak, jak ciało syna pochodzi wprost od ciała rodziców, tak dusza syna pochodzi wprost od duszy rodziców, „jak światło, które zapala się od innego światła, nie pomniejszając tego pierwszego” (*List* 190, 4 15).

Hipotezę tę opiera na dwóch argumentach. Po pierwsze: ponieważ w Księdze Wyjścia jest mowa o tym, że Bóg odpoczywał po stworzeniu, nie można przyjąć, że stworzył później dusze nowych ludzi; po drugie: tylko taka bezpośrednia interpretacja wyjaśnia przekazanie grzechu pierworodnego.

Ale — co jest rzeczą wiadomą — negatywna postawa Augustyna wobec ciała nabiera najbardziej mrocznych i niemożliwych do przyjęcia akcentów w deprecjacji życia płciowego upadłego człowieka — doktrynie o korzeniach gnostycznych, której fatalny wpływ na moralność kościelną był często podkreślany. Pomijając inne aspekty, zacytujemy tu jedynie dwa znane fragmenty traktatu *De nuptiis et concupiscentia*: „Ci, którzy utrzymują legalne związki cielesne, dobrze korzystają ze zła. Ci, co utrzymują nielegalne — źle korzystają ze zła. Bowiem właściwszym jest nazywanie złym niż dobrym tego, co u dobrych i złych wywołuje wstyd” (2, 22). „Czym innym jest mieć związki cielesne jedynie

z chęci płodzenia, co nie implikuje winy; czym innym zaś pożądanie przyjemności w związku cielesnym, choćby nawet ze współmałżonkiem, co implikuje grzech powszedni" (1, 15, 17).

Dlatego Augustyn, który nie akceptuje podziału zaproponowanego przez ucznia Pelagiusza, Juliana z Eklanon, na pożądanie (popęd seksualny) i lubieżność — bo, jak twierdzi, to pierwsze prowadzi do drugiego (*Contra Iulianum, opus imperfectum* 4, 69) — zmuszony jest do zanegowania, iż człowiek doświadczał w raju, przed popełnieniem grzechu, namiętności seksualnej. Przyciśnięty przez swego oponenta, który wyraził zdziwienie, jak można było płodzić dzieci bez namiętności, Augustyn znajduje budzące wątpliwości wyjaśnienie: związek seksualny miał miejsce w raju „w spokojnym posłuszeństwie członków, a nie w zawstydzającym pożądaniu ciała” (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 22, 37).

## V. W PISMACH TEOLOGÓW

Dla pokazania jednego tylko z przykładów skrajności, jaką osiągnęła w Średniowieczu negatywna ocena ciała i ziemskiej egzystencji, wystarczy przypomnieć jedno z dzieł ascetycznych najbardziej poczytnych w późnym Średniowieczu, a nawet w Odrodzeniu (wychwalane przez Petrarke i wykorzystane przez Chaucera w *Opowiadaniach z Centerbury*), książkę *O nędzy losu ludzkiego*<sup>5</sup> Kardynała Lotariusza, późniejszego papieża noszącego imię Innocentego III, napisaną w ostatnich latach XII w. Aby dać jakieś wyobrażenie o zawartości, wystarczy jedynie zacytować część spisu treści. Książka jest podzielona na trzy części: „O nędznym początku losu ludzkiego”, „O grzesznym przebiegu losu ludzkiego” i „O godnym potępienia zakończeniu losu ludzkiego”. Pierwsza część zawiera między innymi następujące rozdziały: „O nikczemności materii, z jakiej zbudowany jest człowiek”, „O bólu rodzenia i lamencie nowo narodzonego”, „Jaki owoc wydaje człowiek”, „O krótkim trwaniu życia”, „O przykrościach starości”, „O wysiłkach, jakie podejmują śmiertelni”, „O różnych troskach”, „O nędzy bogatego i biednego”, „O nędzy sług i panów”, „O nędzy kawalera i żonatego”, „O nędzy dobrych i złych”, „O wrogach człowieka”, „Dlaczego ciało nazywane jest więzieniem duszy”, „O krótkim trwaniu radości”, „O nieoczekiwanym bólu”, „O bliskości śmierci”, „Dlaczego jest tyle rodzajów chorób” (w rozdziale tym znajduje się znaczące stwierdzenie: „Z dnia na dzień coraz bardziej deprawuje się natura ludzka... Oba światy, makrokosmos i mikrokosmos, starzeją się...”), „O nagłych nieszczę-

ściach", „O różnych rodzajach cierpienia", „Dlaczego czasami karze się niewinnego i rozgrzesza winnego".

W drugiej części znajdują się następujące tytuły: „O chciwości", „O niezasłużonych przyjemnościach", „O stronniczości osób", „O sprzedajności sprawiedliwości", „O niezaspokojonej żądzy chciwego", „O niepewności bogactw", „Dlaczego skąpstwo oznacza służenie bożkom", „O łakomstwie", „O lubieżności" („zawsze poprzedzają ją żądza i zuchwałość, zawsze towarzyszą jej nikczemność i plugastwo, zawsze następują po niej ból i pokuta"), „O spółkowaniu sprzecznym z naturą", „Dlaczego jest krótkim i żalonym życie wielkich"... Trzecia wreszcie część dzieła zawiera takie rozdziały jak: „O boleściach, jakich doznają zli w chwili śmierci", „O gniciu trupów", „O smutnych wspomnieniach potępionych", „O daremnej pokucie potępionych", „O niewysłowionej udręce potępionych"... Brak jakichkolwiek pozytywnych ocen natury człowieka i świata, tak częstych u sławnych Ojców, które rozjaśniłyby tę makabryczną, dekadencją antropologię, dającą z trudem zakwalifikować się jako chrześcijańska.

Wprowadzenie w wieku XII do teologii chrześcijańskiej arystotelizmu pozwoliło na stworzenie bardziej jednolitej i optymistycznej koncepcji człowieka, co nie oznacza, że tym samym znikły z antropologii liczne pozostałości dualizmu. U nikogo bardziej niż u Tomasza z Akwinu nie widać wysiłków (i związanych z tym trudności) na rzecz połączenia perspektywy arystotelesowskiej z platonizującą tradycją Ojców.

Jak powszechnie wiadomo, wielki mistrz XIII wieku próbuje wytłumaczyć połączenie duszy i ciała, stosując swoją własną interpretację nauki arystotelesowskiej o tym, że wszystkie istoty (z wyjątkiem pierwszego motoru) są wynikiem urzeczywistnienia materii przez pewną określoną formę. Człowiek — konkretnie rzecz biorąc — powstaje w wyniku przyjęcia przez materię formy żywej istoty myślącej. Przy ścisłym trzymaniu się tej koncepcji okazuje się, że nie można sobie wyobrazić ani istnienia materii bez formy, ani formy cielesnej oddzielonej od materii. Ale Tomasz zmuszony jest do teologicznego wytłumaczenia stanu człowieka od momentu śmierci aż do zmartwychwstania na końcu czasów. Nie może tu chodzić o unicestwienie, po którym następuje nowe stworzenie tej samej istoty, nie można bowiem zachować tożsamości, kiedy zaniknie jakiegokolwiek ogniwo w łańcuchu ciągłości. Poza tym, wydaje się niezbędne przyjęcie istnienia „duszy odłączonej", tzn. trwania w bycie formy substancjalnej ciała, ale bez ciała.

Nic dziwnego, że takie rozwiązanie nie satysfakcjonowało wcale niemałej liczby arystotelizujących scholastyków, którzy

poszukując odpowiedzi poszli w dwóch kierunkach: bądź odróżniając w człowieku duszę intelektualną od innych form pośrednich (*forma corpore.tatis*, dusza zmysłowa), co wyjaśniałoby fakt, iż dusza rozumna istnieje nadal, choćby inne formy, bardziej bezpośrednio związane z ciałem, zanikły wraz z nim, bądź też stwierdzając, że po śmierci dusza żyje złączona z pewną rzeczywistością cielesną (doktryna w pewien sposób odnowiona w naszych czasach przez Karla Rahnera, który mówi — dość tajemniczo — że dusza w chwili śmierci traci swe powiązanie z konkretnym ciałem, które kształtowała, by uzyskać nowy i bliższy związek z „podstawą jedności świata, uczestnicząc w konfiguracji jego całości”).

Ale miejscem, gdzie najbardziej zdecydowanie przejawia się trudność w pogodzeniu arystotelesowskiego unitaryzmu z platonizującym dualizmem, są te teksty, w których Tomasz z Akwinu zadaje sobie pytanie, czy pozycja duszy oddzielonej jest wyższa czy niższa od pozycji duszy zjednoczonej z ciałem. Jest rzeczą znamienne, iż jego odpowiedź zdradza widoczne niezdecydowanie. W dwóch bardzo sobie bliskich tekstach *Summy* wydaje się on bronić przeciwstawnych punktów widzenia. W jednym z nich (1, 89, 1) pyta, czy dusza oddzielona od ciała może poznawać. Trudność polega na tym, że ponieważ właściwością rozumienia ludzkiego jest poznanie w oparciu o obraz dostarczany przez zmysły, takie poznanie nie jest dane duszy oddzielonej od ciała, a tym samym od zmysłów cielesnych. Nie można odpowiedzieć tak jak Platon, że zmysłowy sposób poznania nie jest dla duszy czymś wrodzonym, lecz tymczasowym, zbędnym duszy odłączonej od ciała, w którym to stanie korzystałoby bezpośrednio z prawdy. Gdyby tak było, należałoby wyciągnąć wniosek — wbrew nauce biblijnej — że być w jedności z ciałem to dla duszy coś złego, tzn. jest złem być człowiekiem.

Tomasz odpowiada, że poznanie dostosowuje się do bytu: naturalnemu stanowi połączenia z ciałem odpowiada poznanie wychodzące od obrazu zmysłowego; nadprzyrodzonemu stanowi oddzielenia odpowiada poznanie nadprzyrodzone, które nie wymaga obrazu zmysłowego. Ale to nie rozwiązuje problemu: ponieważ „rzeczy kierują się zawsze tym, co jest dla nich lepsze”, wydaje się, że dusza powinna kierować się w sposób naturalny tym rodzajem wyższego poznania, które nie wymaga pośrednictwa zmysłów. Tym samym ponownie pojawia się niebezpieczeństwo platonizującego dualizmu. By go uniknąć, Tomasz z Akwinu ucieka się do zawilego wyjaśnienia: To prawda, że poznanie, które nie wymaga zmysłowego obrazu, jest samo w sobie czymś wyższym, niż takie, które go wymaga. Ale substancje umysłowe

posiadają pewną skalę doskonałości, zgodnie z którą te mniej doskonale mają również mniejszą zdolność poznawczą. Ponieważ dusze ludzkie są najbardziej niedoskonałe ze wszystkich (w porównaniu z Bogiem i aniołami), sposób poznania właściwy substancjom odłączonym (tzn. bez pośrednictwa umysłu) jest dla nich środkiem do osiągnięcia nie poznania doskonałego, lecz poznania chaotycznego i ogólnego. Za to dusze połączone z ciałem mogą osiągnąć przez wyabstrahowanie danych zmysłowych poznanie bardziej doskonałe, podobnie jak ludzie niewykształceni mogą dojść do wiedzy tylko dzięki przykładom zaczerpniętym z rzeczy zmysłowo poznawalnych.

Ileż platonizmu jest w tym antyplatońskim tekście: skala doskonałości poznania, tym większego, im mniej odwołuje się do zmysłów; skala substancji umysłowych, na której dusze ludzkie zajmują szczebel najniższy, są bowiem formą ciał materialnych. Ale nawet ten niezdecydowany antyplatonizm zostaje odrzucony nieco dalej, kiedy w następnym paragrafie dotyczącym tej samej kwestii mistrz pisze, odpowiadając na pierwszy zarzut: „Dusza oddzielona jest z pewnością bardziej niedoskonała, jeśli wziąć pod uwagę naturę ciała. Ale dysponuje również w pewien sposób większą wolnością poznania, podczas gdy ciężar i czynności ciała utrudniają jej czyste rozumienie”, co z kolei nie przeszkadza Tomaszowi z Akwinu w kategoriycznym stwierdzeniu — przy omawianiu kolejnego zagadnienia — iż „będąc częścią natury ludzkiej, dusza jest doskonała w sposób naturalny tylko wtedy, kiedy jest złączona z ciałem” (1, 90, 4).

Ale najbardziej znaczącym tekstem ukazującym napięcie w myśli tomistycznej pomiędzy platonizującą tradycją Ojców i jego własnymi przekonaniem arystotelesowskimi (bardziej zgodnymi z biblijnym unitaryzmem) jest piękny fragment *Summy contra gentiles*. Próbując wykazać w rozdziale 52 księgi czwartej, że doktryna grzechu pierwotnego nie tylko nie jest absurdalna, lecz nawet prawdopodobna z punktu widzenia naturalnego rozumowania, pisze co następuje: „Ażeby odpowiedzieć na te zarzuty, należy najpierw zauważyć, że w rodzaju ludzkim widać pewne oznaki grzechu pierwotnego. Skoro bowiem Bóg w ten sposób rządzi ludzkimi czynami, że za dobre nagradza, a za złe karze, jak to okazano powyżej, możemy wnioskować z kary o winie. Rodzaj ludzki cierpi bowiem różne kary, tak cielesne jak duchowe. Wśród cielesnych, największą jest śmierć, do której prowadzą wszystkie inne, jak głód, pragnienie i tym podobne. Wśród duchowych największą jest słabość rozumu, z której wynika, że człowiek z trudem dochodzi do poznania prawdy i łatwo wpada

w błąd i nie może całkowicie ovladnąć pożądaniami zwierzęcymi, które częstokroć zaciemniają mu umysł.

Mógłby zaś ktoś powiedzieć, że tego rodzaju ułomności, tak cielesne jak duchowe, nie są karami, lecz ułomnościami koniecznymi, wynikającymi z materii. Ciało ludzkie bowiem musi podlegać zepsuciu, skoro się składa z pierwiastków przeciwnych sobie; a pożądanie zmysłowe musi się skłaniać do tego, co zadowala zmysły; a skoro rozum bierny jest w możności do poznania wszystkich rzeczy, a żadnej z nich nie posiada aktualnie, lecz z natury zdobywa je przez zmysły, trudno mu dojść do poznania prawdy i łatwo zbacza od prawdy przez wyobraźnię. Jeżeli jednak popatrzymy na to zagadnienie właściwie, będziemy mogli z wystarczającym prawdopodobieństwem przyjąć, że Opatrzność Boża, stosując każdą doskonałość odpowiednio do przedmiotu, który ma być udoskonalony, na to połączyła naturę niższą z wyższą, aby wyższa opanowała niższą; gdyby zaś z ułomności natury powstały jakieś przeszkody w tym opanowaniu, wtedy szczególną i nadprzyrodzoną łaską zostaną usunięte; skoro bowiem dusza rozumna ma wyższą naturę niż ciało, uważa się, że złączona jest z ciałem pod takimi warunkami, że w ciele nie może być niczego, czemu by się sprzeciwiała dusza, przez którą ciało żyje; i podobnie, jeśli w człowieku rozum jest złączony z jego pożądaniem zmysłowym i z innymi władzami zmysłowymi, to władze zmysłowe nie mają rozumowi przeszkadzać, lecz raczej on ma nad nimi panować.

Jeżeli więc, wedle nauki wiary, przyjmiemy, że człowiek od początku został stworzony takim, że póki rozum jego poddany jest Bogu, a władze niższe bez przeszkody mu służą, i ciało ze swej strony nie sprzeciwia się temu poddaniu, Bóg i łaska Jego pomoże do udoskonalenia tego, czego brak naturze; gdy zaś się rozum odwróci od Boga, to i niższe władze zwrócą się przeciw rozumowi, a ciało będzie podlegać namiętnościom sprzeciwiającym się życiu, które pochodzi od duszy.

Tak więc chociaż tego rodzaju ułomności, absolutnie biorąc naturę ludzką z jej niższej strony, wydają się naturalne, to jednak, zważywszy na Opatrzność Bożą i godność wyższej części natury ludzkiej, można z wystarczającym prawdopodobieństwem udowodnić, że te ułomności są karygodne. I stąd można wywnioskować, że rodzaj ludzki jest zarażony jakimś grzechem pierwotnym”.

Niełatwa równowaga między pokusą platonizującego spirytualizmu i pokusą arystotelizującego naturalizmu. Z jednej strony Tomasz z Akwinu przyznaje realistycznie, że ograniczenia człowieka, śmierć, choroba, ból, konflikt uczuciowy, wyrastają z sa-



mej natury ludzkiej i same w sobie nie są wynikiem zepsucia tej natury. Z drugiej zaś dopatruje się ostatecznej przyczyny tych wewnętrznych sprzeczności w tym, że natura ludzka złożona jest z elementu wyższego, duszy rozumnej, oraz niższego — ciała, które dostarcza duszy informacji zmysłowych i pragnień właściwych jego materialnej kondycji. Ale chociaż taka wewnętrzna dysharmonia byłaby czymś naturalnym, wydaje się rzeczą prawie pewną, że — jeśli ma się na uwadze dobroć Boga i dostojność duszy — Bóg nie mógł stworzyć człowieka w takim stanie konfliktu, lecz wprowadził czynnik nadnaturalny, który podporządkowywał ciało duszy, oszczędzając jej niedogodności mających swe źródło w ciele, i który mógł zagubić się jedynie z winy człowieka. Przypisanie takich cudownych właściwości pierwszemu człowiekowi jest ceną, jaką płaci teologia średniowieczna — nie przymykając jednak oczu (tak jak zrobił to neoplatonizm) na istnienie potwornych dysharmonii tego świata — za utrzymanie optymistycznego złudzenia (zrodzonego w epoce klasycznej i wygasłego wraz z Heglem), że w ostatecznym rachunku natura jest harmonijna i sama z siebie dąży ku dobru. Wypracowanie hipotezy teologicznej, która jednocześnie respektowałaby dobroć Boga, zachowywałaby dobroć i jedność natury ludzkiej i uznawałaby brutalną obecność bólu i winy, oto trudne zadanie, jakie stanęło przed teologią średniowieczną. Hipotezę taką, dosyć kruchą, wypracował tomizm przez wprowadzenie (lub przynajmniej dokładne sformułowanie) idei dotyczącej darów udzielonych Adamowi, które nie stanowią części natury, łagodzą jednak jej sprzeczności, których — choć były niezasłużone — Bóg w swej dobroci nie mógł poskąpić człowiekowi. Czy nie odrzuca się tym samym podstawowego pojęcia arystotelizującej teologii, pojęcia natury, poprzez wprowadzenie jakichś sił wywołujących skutki fizyczne, kosmiczne, i które mimo to uważane są za obce naturze (ukuto dla nich termin „nadnaturalne”)? I — co jest jeszcze groźniejsze — czy nie istnieje niebezpieczeństwo (na które wskazywała późniejsza teologia) uczynienia z Boga zasady porządkującej świat, jakiegoś *deus ex machina*, jakiegoś „Boga zapchaj dziurę”?

Kończąc tę szkicową prezentację doktryny tomistycznej, dotyczącej związku dusza-ciało, zaznaczmy, że jej większy optymizm w zestawieniu z doktryną św. Augustyna przejawia się również w stosunku Tomasza do seksualności. Dochodzi on nawet do stwierdzenia, że człowiek bez grzechu pierwotnego odczuwałby intensywniej przyjemność seksualną: „W stanie niewinności nie byłoby w tym względzie niczego, co nie byłoby miarowane przez rozum; nie dlatego, by zmniejszyć przyjemność

zmysłową, jak to niektórzy twierdzą (przeciwnie, byłaby ona o tyle większa, o ile natura byłaby bardziej czysta, a ciało bardziej wrażliwe) lecz dlatego, by namiętność pożądania nie przewyższała w sposób tak rozwiąły przyjemności regulowanej przez rozum; co nie oznacza, że przyjemność zmysłowa byłaby mniejsza, lecz że namiętność pożądania nie łączyłaby się z nią w sposób niepohamowany... Tym samym powściągliwość nie byłaby czymś godnym pochwały w stanie niewinności, a jeśli w naszych czasach chwali się ją, nie czyni się tak, by ograniczać rozmnażanie, lecz by uniknąć rozwiązłej seksualności” (1, 98, 2 ad 3).

To, że teologia scholastyczna nie była zdolna do wyeliminowania wszystkich dualistycznych elementów tradycji augustyńskiej, objawia się z większą jeszcze wyrazistością w renesansowej (lub ściślej rzecz biorąc manierystycznej) teologii Francisco Suareza <sup>6</sup>.

W *De ultimo fine* (15, 2, 9), wypowiadając się na temat trudności w osiągnięciu szczęścia naturalnego, Suarez stwierdza, iż źródłem niemożności osiągnięcia tego szczęścia jest układ, który tworzą ciało i dusza oraz ich przeciwstawne pragnienia; układ, który określa jako „godny podziwu”, ponieważ złożony z „natur tak odległych”. W *De opere sex dierum* (3, 12, 1) pisze — nawiązując do daru integralności pierwszego człowieka — że pożądlivość należy do natury ludzkiej samej w sobie jako skutek układu stworzonego z ciała i ducha, i że wewnętrzny dualizm człowieka jest przyczyną walki między pragnieniami wyższego i niższego rzędu, bowiem te pierwsze ciążą ku temu, co duchowe i rozumowe, te drugie zaś — ku temu, co zmysłowe i cielesne. W *De gratia* (1, 28, 13) Suarez mnoży przykłady będące świadectwem tej samej koncepcji: stwierdza, że przyczyna moralnej niemożności przestrzegania prawa naturalnego i osiągnięcia szczęścia tkwi w związku duszy z podatnym na zepsucie ciałem, bowiem „samej duszy łatwo byłoby przestrzegać wszystkich zasad”.

Myśl Suareza jest więc doskonale przejrzysta: bezpośrednią przyczyną niezdolności człowieka do rzeczywistego zaspokojenia naturalnej potrzeby szczęścia jest opozycja ze strony pożądlivości; pożądlivość jest z kolei naturalnym skutkiem związku ciała i duszy. Ostateczna przyczyna niezdolności człowieka do rzeczywistego osiągnięcia swego naturalnego celu i szczęścia leży w podstawowym układzie ducha i materii. Co więcej, Suarez wydaje się nawet stwierdzać, że opozycja między obu elementami jest tak duża, iż sam Bóg, w ramach porządku czysto naturalnego, nie

<sup>6</sup> Przytaczam tu, z niewielkimi zmianami, fragment zakończenia mojej pracy doktorskiej: *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez*, Madryt 1955, ss. 94—104.

mógłby stworzyć istoty złożonej z ciała i ducha, która nie podlegałaby wewnętrznej walce:

„...nie należy winić Boga za to, że obdarzył nas naturą charakteryzującą się wielkimi konfliktami wewnętrznymi, gdyż nie można było tego inaczej zrobić w sposób naturalny” (*De anima* 6, 9, 5).

Oczywiście, doktryna ta stawia bezpośrednio zasadniczą kwestię, a mianowicie: jaki stan jest bardziej naturalny dla duszy: połączenie z ciałem czy istnienie odłączone? Jeśli połączenie z ciałem uniemożliwia duszy osiągnięcie swego naturalnego celu i naturalnego szczęścia, czyż nie należałoby wyciągnąć wniosku, że takie połączenie jest dla niej złem i stanem wymuszonym?

Jeśli chodzi o rodzaj poznania, właściwy każdemu z tych stanów, Suarez jawi się jako bardziej platonizujący niż Tomasz z Akwinu i odrzuca jego opinię, jak widzieliśmy, niezbyt zresztą jasną. Św. Tomasz — mówi Suarez — próbuje bronić poglądu, iż poznanie duszy połączonej z ciałem jest w istocie rzeczy wyższe niż duszy odłączonej. On sam z kolei uważa, że poznanie duszy odłączonej stoi wyżej pod każdym względem. Świadczy o tym po pierwsze fakt, że dusza oddzielona poznaje przede wszystkim siebie samą, czego nie może dokonać w połączeniu z ciałem; po drugie, że poznaje substancje umysłowe poprzez pojęcia właściwe, a nie przez negacje; po trzecie, że najdoskonalej poznaje Boga, bowiem najlepiej poznaje Jego dzieła i poznaje najlepsze dzieła; po czwarte, że będąc wolna od ciała, jest bardziej zdolna do wytrwania w aktach poznania; i wreszcie, że nawet rzeczy materialne poznaje lepiej, bo oprócz wiedzy uzyskanej w poprzednim życiu posiada także wiedzę wrodzoną (*De anima* 6, 8, 2 i 3).

Opierając się na tych założeniach, Suarez próbuje rozwiązać podstawowy problem, dokonując ciekawego rozróżnienia na „stan najbardziej naturalny” dla duszy i „stan najbardziej odpowiedni” dla niej. Jeśli chodzi o pierwszy, Suarez nie ma żadnych wątpliwości: stanem najbardziej naturalnym dla duszy jest łączność z ciałem, bowiem owa łączność jest zasadniczym przeznaczeniem duszy. Ale jeśli w obliczu problemu metafizycznego Suarez udziela odpowiedzi arystotelesowskiej, to w obliczu problemu aksjologicznego — przeciwnie: udziela odpowiedzi platońskiej: najbardziej odpowiednim stanem dla duszy jest stan oddzielenia od ciała. Prześledźmy dokładniej jego rozumowanie.

Ujmując rzecz czysto hipotetycznie, Suarez uważa za oczywiste, iż stanem, który najlepiej odpowiadałby naturalnym skłonnościom i pragnieniom naszej duszy, byłby stały związek z zawsze nieśmiertelnym ciałem, które w żaden sposób nie przeszkadzałoby w doskonałym urzeczywistnianiu jej procesów umysłowych. Ale

ponieważ taki stan jest niemożliwy do osiągnięcia w sposób naturalny, należy stanowczo stwierdzić, iż dusza ludzka nie może własnymi siłami zaspokoić wszystkich swych pragnień (tzn. osiągnąć pełnego szczęścia) w żadnej sytuacji, w której może istnieć w sposób naturalny: skoro niemożliwe jest zmartwychwstanie naturalne, należy siłą rzeczy wyciągnąć wniosek, że natura ludzka jest tego rodzaju, iż nie może osiągnąć doskonałego stanu naturalnego (nie jest nim bowiem stan połączenia z ciałem w tym życiu, ani stan duszy oddzielonej od ciała przez śmierć); może jedynie otrzymać go dzięki nadprzyrodzonemu darowi Boga. Ta niemożliwość nie bierze się, według Suareza, nie z niedoskonałości natury ludzkiej, lecz z jej doskonałości, ponieważ jej możliwości są tak wielkie, że mogą być zaspokojone tylko w sposób nadprzyrodzony.

Tak więc, ponieważ żaden ze stanów możliwych do osiągnięcia przez duszę w sposób naturalny (ziemskiego związku z ciałem i oddzielenia) nie jest zadowalający, należy zapytać, który z nich jest bardziej zadowalający. W tym miejscu Suarez jest zdecydowanie platoński: dusza oddzielona od ciała nie chciałaby się powtórnie z nim połączyć w warunkach obecnego życia, to przyniosłoby jej bowiem więcej szkody niż pożytku: „Dowodem tego jest fakt, iż dusza oceniałaby trafnie, że powtórne połączenie z ciałem przyniosłoby jej więcej złego niż dobrego, straciłaby bowiem więcej niż by zyskała. Choć osiągnęłaby stan bardziej naturalny, straciłaby jednak w zamian stan bardziej duchowy i wolny od wszelkich obciążeń cielesnych... Albowiem chociaż człowiek jest z natury śmiertelny, gdyby nawet stał się wolny od śmiertelności, nie powinien odzyskiwać duszy, bowiem choćby było to bardziej naturalne, nie stanowi jednak większej doskonałości, a przecież bardziej pragnie się tego, co jest doskonalsze” (*De anima* 6, 10, 3) <sup>7</sup>.

Co więcej, usprawiedliwiając ów podział na to, co naturalne i to, co odpowiednie, Suarez podnosi ten podział do rangi zasady uniwersalnej: „Wiele rzeczy jest nierozłącznie przypisanych różnym istotom, odpowiadając im nie z racji swej doskonałości, lecz raczej swej niedoskonałości i — rzec by można — swych niedostatków będących wynikiem niedoskonałości podmiotu. I tak na przykład śmiertelność jest czymś naturalnym u człowieka nie jako doskonałość lecz jako niedoskonałość; związek z podlegającym deprawacji ciałem, będącym początkową, naturalną formą istnienia duszy, jest cechą właściwą jej na obecnym etapie. Jeśli wynika

<sup>7</sup> Tę samą opinię powtórzy Suarez kilka lat później w *De mysteriis vitae Christi*, 44, 7, 5.

z tego szkoda dla jej działań, owa konsekwencja jest pewną niedoskonałością i naturalnym niedostatkiem, a nie wymuszeniem; tak samo, jak byłoby lepiej dla duszy, by korzystała zawsze z rozumu, a jednak jest jej cechą naturalną, iż jest go pozbawiona przez jakiś czas, czego nie można określić jako wymuszenie lecz niedoskonałość naturalną. Wyjaśnienie tego jest następujące: jeśli jakaś rzecz jest wewnątrznie podporządkowana jakiemuś celowi, osiągnięcie go jest jej doskonałością, a pozostanie w nim — jej stanem najbardziej naturalnym. Faktu, że wynikają z niego jakieś niedogodności, nie należy traktować jako wymuszenie lecz jako naturalne konsekwencje takiej sytuacji. I tak celem naturalnym nóg jest utrzymanie całego ciała, z czego wynika, że powinny znajdować się poniżej i cierpieć niedogodności, które nie są przeciwne ich naturze lecz idą w parze z ich niedoskonałością. Jeśli więc celem naszej duszy jest stworzenie naturalnego związku, najbardziej doskonałego ze wszystkich, temu więc powinna się przede wszystkim poświęcić. Jeśli wynika stąd jakaś szkoda, jest ona czymś naturalnym, a nie wymuszeniem” (*De anima* 6, 9, 4).

W ten sposób, przyjmując, że natura może być sama w sobie konfliktowa i bolesna, zrywa Francisco Suarez z mrzonką klasycyzmu: samoprzeświadczeniem, że natura to harmonia, że rzeczy same w sobie są zrównoważone i szczęśliwe, że wszystkie rozdźwięki i wszelkie cierpienia spowodowane są zmianą i rozkładem natury. Wydaje się, jakby ponad neoklasycyzmem Leibniza, Oświecenia, Jana Jakuba Rousseau, pojawiła się w oddali zapowiedź filozofii sprzeczności: Hegla, Marksa, Freuda, Jean-Paul Sartre’a.

## VI. WSPÓŁCZESNY PUNKT WIDZENIA

W jaki sposób teologia współczesna powinna ująć temat związku pomiędzy świadomością i cielesnością? My, ludzie współcześni, powinniśmy zrozumieć przesłanie biblijne, wychodząc od kultury epoki ukształtowanej w dużym stopniu przez odkrycia i metodę naukową.

Jeśli chodzi o temat, którym się tu zajmujemy, wydaje się, iż nowoczesna fizyka obaliła — a mówię to jako laik pełen obaw i zastrzeżeń — odwieczne rozgraniczenie między tym, co materialne i niematerialne, do tego stopnia, że w tej chwili okazuje się niemożliwe ustalenie w pełni zadowalającego pojęcia materii. Wiemy, że dane zmysłowe, przy pomocy których określano swego czasu to, co materialne, wsparte są przez energetyczny substrat, sam w sobie niedostępny dla zmysłów i nawet niewyobrażalny.

Ale ta energetyczna koncepcja materii przybliżyła ją znacznie do tradycyjnej koncepcji ducha jako siły i energii (właśnie tymi słowami, *dynamis i energeia*, Nowy Testament określa Ducha Bożego i Jego działanie). Narzuca się tu jednak ważkie pytanie: Czy ten energetyczny substrat kosmosu, który się rozdrabnia na cząstki elementarne, składa się z różnych energii jakościowo nieupraszczalnych, czy z jednego tylko rodzaju podstawowej energii, skondensowanej z ilościowo różnym nasileniem?

To, co jawi nam się jako zgodny wniosek nauk przyrodniczych — choć wiele problemów pozostało jeszcze nierozwiązanych — to stwierdzenie, że mnogość istot o tak różnych właściwościach, z których składa się wszechświat, jest wynikiem niezliczonych kombinacji porządkowania cząstek elementarnych. W ten sposób dochodzimy do tego, co — być może — z punktu filozofii stanowiłoby najbardziej ważki, jeśli chodzi o skutki, wkład do współczesnej nauki: do pojęcia struktury, o decydującej roli we wszystkich naukach matematyczno-doświadczalnych. Używając określeń niezbyt precyzyjnych, jedynych, jakimi mogę się posłużyć, można założyć, iż wszelka różnorodność substancji nieorganicznych i organicznych, bytów żywych i nieożywionych, zależy ostatecznie zarówno od różnych elementów, które wchodzi w ich skład, jak i od formy, w jakiej owe elementy są uporządkowane w przestrzeni i powiązane między sobą. Te same elementy mogą dać początek różnym niezliczonym bytom, w zależności od struktury, w jaką się porządkują. Każda taka struktura zakłada różny stopień równowagi energetycznej i odmienny potencjał energii, jaka się wyzwala. Dzieje się tak w przypadku łączenia się cząstek w atomy, atomów w molekuly, molekuł w kryształy mineralne i w geny istot żywych, genów w podwójną spiralę komórkową...

Koncepcja struktury wyjaśnia, dlaczego do ewolucji biologicznej nie można zastosować starej zasady filozoficznej, mówiącej o tym, że „skutek nie może zawierać tego, czego nie było uprzednio w przyczynie”, lub innymi słowy, że „skutek nie może przewyższać przyczyny”. Zmiana struktury nie zakłada bowiem dodania nowych elementów lecz odmienne uporządkowanie starych, co w efekcie może spowodować, że nowo powstały byt będzie znacznie przewyższać byt poprzedzający pod względem bogactwa zalet, złożoności i dynamizmu. Tak więc jakikolwiek ssak niekoniecznie składa się z liczniejszych lub odmiennych elementów podstawowych w porównaniu z gadem; za to elementy te są ułożone — przynajmniej na poziomie komórkowym — w sposób odmienny, co sprawia, iż jego cechy i możliwości są bardzo różne

od cech i możliwości gada, z którego wykształcił się na skutek wielu powolnych i skomplikowanych mutacji genetycznych.

Koncepcja struktury stawia także inny problem filozoficzny, dyskutowany w epoce Średniowiecza, a dotyczący obiektywności związku (a czym jest struktura, jeśli nie zespołem związków?). Chodzi o określenie, jaki rodzaj istoty odpowiada strukturze: rzeczywista, nierzeczywista; nierzeczywista, ale *cum fundamento in re*, oparta na rzeczywistości? Nie możemy zagłębiać się tu w dyskusję na ten temat. Nie ulega jednak wątpliwości, iż struktury mikrokosmiczne, które są odpowiedzialne za własności makrokosmiczne różnych bytów, posiadają pewien rodzaj realności obiektywnej, a nie czysto subiektywnej. Spotykamy się tu z ontologicznym dualizmem: cząstki energetyczne i struktury, w jakie się organizują. Czy nie jest to w pewnym stopniu równoznaczne z powrotem do arystotelesowskiej koncepcji *morfé, formy*?

Wraz z pojawieniem się ludzkiej *psychè*, powstała we wszechświecie nowa rzeczywistość z nowymi właściwościami. W pierwszym rzędzie ze zdolnością percepcji (będącą również udziałem stworzeń): kolory, dźwięki, smaki istnieją tylko w miejscach spotkania fal, wibracji, cząstek, z *psychè* za pośrednictwem zmysłów. Tym bardziej, jedynie *psychè* wytwarza — na podstawie danych zmysłowych — obrazy i pojęcia mniej lub bardziej abstrakcyjne. Ale do tego dochodzi — w przypadku ludzkiej *psychè* — zdolność poznawania drugiego stopnia, powrotu do samej siebie, oraz — dla nas, którzy nie jesteśmy deterministami — wolność, to znaczy możliwość modyfikowania struktur kosmicznych (począwszy od naszego własnego mózgu) z pewną niezależnością w stosunku do wszelkich otrzymanych bodźców.

Jaki rodzaj rzeczywistości odpowiadałby ludzkiej *psychè*? Jeśli się twierdzi — tak jak to postuluje współczesna fizyka — że podstawowa energia kosmiczna jest jakościowo jednorodna i że różnice między bytami biorą się z różnych struktur, w jakie organizują się cząstki energetyczne, wówczas ludzka *psychè* byłaby szczególną i jedyną strukturą, która wytwarzałaby w elementach ciała ludzkiego kombinację o cechach tylko jej właściwych, powstałą w wyniku procesu przewidzianego przez Stwórcę.

Jednak z teologicznego punktu widzenia tym, co powoduje całkowite zerwanie człowieka z resztą kosmosu i ustawia go w całkowicie odmiennej płaszczyźnie ontologicznej i aksjologicznej, są nie różnice między jego naturą i naturą innych istot, lecz to, że człowiek został powołany przez Boga, w wolnym akcie Jego miłości, do oglądania Go twarzą w twarz (a nie tylko w ciemnym zwierciadle swego rozumu), przez zmartwychwstanie

— w swym podwójnym wymiarze: psychicznym i fizycznym — na całą wieczność.

Jak z perspektywy teologii nie-dualistycznej można postawić teologiczny problem ludzkiego bytu od momentu śmierci jednostki aż do zmartwychwstania? Ani Objawienie, ani rozważania filozoficzne nie dostarczają nam danych umożliwiających zadowalające rozwiązanie tego problemu. Współcześni teologowie, którzy chcą wykluczyć platonizującą koncepcję duszy odłączonej od ciała, skłaniają się do jednej z dwóch odpowiedzi: świadomość człowieka (z jego umysłem), choć traci swe jednostkowe ciało, osiąga nową więź z materialnym wszechświatem tak, że człowiek jest w dalszym ciągu bytem psycho-fizycznym (wspomniano już, że takie rozwiązanie sugeruje Rahner); bądź też, w przypadku osobnika, który umiera, nie występuje czasowy przedział oddzielający jego śmierć i eschatologiczne zmartwychwstanie, lecz oba te momenty następują bezpośrednio po sobie, w czasie subiektywnym, choć w świadomości żywych oba wydarzenia dzieli bardzo długi okres. Obie odpowiedzi są niejasne, używają określeń, które nie wydają się mieć ścisłego znaczenia i ocierają się o niebezpieczeństwo popadnięcia w fantastykę teologiczną. Dlatego byłoby zapewne wskazane ograniczenie się do wyznania, że nie wiemy, jak się dokonuje przejście od człowieka żyjącego na świecie do człowieka zmartwychwstałego, choć powiedziałbym, że wydaje się nie do przyjęcia koncepcja duszy oddzielonej od ciała; sprowadza ona bowiem ciało do roli czegoś przejściowego, dodanego, z pełną deprecjacją tego, co jest w nim cielesne, materialne i świeckie.

tłum. Grzegorz Ostrowski